

T. S. エリオットにおける東洋

船 木 満 洲 夫

エリオットの詩が、古今東西の文学的、哲学的、宗教的文献に負うところが大きいことはよく知られている。東洋の仏典に関しては、彼が仏陀の「火の説教」の重要性をキリストの「山上の垂訓」に比すべきものとし¹⁾、ヒンズー教の聖典『バガヴァド・ギータ』をダンテの『神曲』に次ぐ偉大な哲学的な詩と呼んでいることで²⁾、その傾倒ぶりがうかがえる。しかもエリオットの重要な詩の重要な個所に、明白な言及あるいは引用が現われるとあっては、無関心のままにとどまっておれないわけだ。『荒廃地』（1922）の第三章「火の説教」の結びに仏陀の言葉の英訳の引用があり、第五章「雷が言ったこと」にはウパニシャッドのサンスクリットの話が飛び出るし、もう一つの主要作品『四つの四重奏』の中の『ザ・ドゥライ・サルヴェイジズ』（1941）第三部は、英訳の引用部だけではなく全体が『バガヴァド・ギータ』のクリシュナの訓えに関係している。『荒廃地』の自註には出典や説明が記してあるが、F. O. Matthiessen はこの詩を理解するのに、仏陀や聖アウグスチヌスの著述を読む必要はないし、またウパニシャッドを読んでいなくても、エリオットがこの古伝にすぐれた「客観的相関物」を見出したことが、詩行からじかに知れるという意見を述べている³⁾。Helen Gardner は『四つの四重奏』の『バガヴァド・ギータ』の導入に反対の気持を表明している—「ここでクリシュナをもち出すのはまちがいであり、この詩の想像力にもとづく調和を損なうとの反対が出ようし、私自身強い反対の念をおぼえる。現世に望みを失っている宗教と、現世を断罪せずに救済した出来事への信仰の上に立っている宗教との間には、どうにもならない隔りがある。キリスト教とヒンズー教とが相容れない最大の対立点は、歴史および時の経過に対する見方である。キリスト教の独特の受肉（Incarnation）は歴史に意味を付与するものだが、ヴィシュヌ神の受肉（incarnations）はそうはしない」と⁴⁾。筆者の見るところでは、エリオットが『バガヴァド・ギータ』に最も負っているのは時間の捉え方においてであり、彼の詩における‘Incarnation’は一面的にキリスト教的ではないと解するのだから、なかなか容易な話しではなさそうである。ただエリオットの場合、詩と哲学だけでなく、哲学と宗教も区別しなければならない面のあることを一言しておきたい。

Harold E. McCarthy の『T. S. エリオットと仏教』⁵⁾は、エリオットの作品にインドの哲学と仏教の観点からアプローチした点では、画期的な論文と言えるであろう。彼の方法は主要

直覚知 (key intuition) に焦点を合わせる方法である。彼の論ずるところによれば、仏教——小乗仏教の意味なのだが——の主要直覚知は ‘impermanence’ と ‘suffering’ のそれであり、これこそエリオットの詩の根底に横たわる直覚知だという。『四つの四重奏』を中心に作品によって、彼はそのことを例証する。エリオットの ‘suffering’ が宇宙的、普遍的なものである点に注意するとともに、この無常と苦悩という絶望のヴィジョンから詩人が脱け出そうとするとき、そこには絶望と希望との逆説的な結合が見られるが、このような結合はまさしく仏教の本質をなすものだと考える——流転のまっただ中に休らいの場所、苦悩と混乱のまっただ中に平安が存在すること、少なくとも存在することの可能性を主張するのが、仏教的な言語道断の逆説だというのである。『四つの四重奏』の ‘the still point of the turning world’ に、重要な意義が与えられることになる (McCarthyがこの論文を書こうと思いついたのは、鈴木大拙博士の著書にその言及があるのを読んだからだという)。この論文は ‘the still point’ の分析など示唆に富む内容を含んではいるが、仏教とエリオットの思想との類似点の提示に終わっていることも否定できない。ただ仏教の観点からアプローチするとき、エリオットの詩がいっそう豊かなものになると同様に、エリオットの詩の観点からアプローチするとき、仏教自体がいっそう身近に訴えるものになると最後に述べているのは、傾聴すべき意見だと思う。確かに仏陀の「火の説教」もクリシュナの訓えも、色あせてしまっているのが現状であってみれば、東西の思想の比較研究の今日的意義が私たちの側から求められてよいであろう。

Kristian Smidt はその著書の中で⁶⁾、エリオットの詩における東洋の神秘思想の浸透ぶりを、特に『バガヴァッド・ギータ』と連関させて考察している。超時間的な実在の梵天、精神修行のヨガのことに論及し、また蓮をはじめ車輪や回り階段、暗黒や火による浄化などのシンボルにも触れている。著者の結論には注目すべきものがある。ヨガによって神の介入なしに梵天との合一に達せられるという考えに、エリオットは強く心を引かれながら、キリスト教の正統信仰のためにそれを完全に受け容れることはできず、結局どっちつかずになっているだけでなく、自己矛盾に陥ってさえいるように思われると論じる。神の恩寵を信じることと人間の修行を信じることとを調和させることは困難であり、エリオットはこの困難を充分意識しており、そして「結果は東洋の精神修行の考えが大いに浮き彫りにされて、キリスト教の恩寵の考えと並置されている。これらの考えには解決されない矛盾があるのであり、必ずしも詩の価値を減じるわけではないけれども、ただ詩における矛盾として感じられるだけだ」と。著者は別の個所で⁷⁾、エリオットの初期のベシミズムが、キリスト教の一面とヒンズー教や仏教の哲学との両方に裏づけられたこと、また後期の ‘suffering’ と ‘askesis’ の容認は、キリスト教にも東洋の宗教にも合致することを述べ、彼の神祕合一 (divine union) の考えについても、キリスト教と東洋の神秘思想のいずれにも属するものとしている。こうとすれば、エリオットは東西に共通の真理を見出したか、あるいは両方に妥当する範囲内にとどまったということが考えられる。Smidt の論には教えられるところが多いが、エリオットが宗教的にはキリスト教

を固守し、詩では東洋思想の心理的な真実を取り入れている点、無視できないのではないかと筆者は思う。

もっと新しいところでは、David Ward がエリオットの作品の解釈に東洋的な連関を考慮に入れている⁸⁾。彼がキリスト教思想と仏教思想との別を認識して論じていることは、「キリスト教の神秘家の最も消極的な者の場合ですら、キリスト教の神の愛の法悦経験が、仏教の黙想による忘我とは質的に全く異なっている」⁹⁾ と言っているのでも明らかであるが、同時にまた東西の宗教思想の共通点、エリオットの詩におけるその表われにも注意する。なお劇については、R. Baird Shuman の論文もあるようだが¹⁰⁾、筆者は残念ながらまだ接する機会を得ていない。キリスト教的な問題が絡んでいるエリオットの劇作品に、仏教がどれほど深く浸透しているかは疑問なだけに、いつか読みたい気持でいる。

本稿はエリオットの作品における明白な言及、引用にできるだけしぼって、東洋思想の受容ぶりを作品のコンテクストから吟味しようとするものである。その前にエリオットが主としてインドの仏典と思想について述べている言葉を、列挙の形で目を通すことにしたい。

二

『荒廃地』を書いていた頃、エリオットは仏教徒になろうと本気で考えたらしい。彼自身がそのことを語るのを Stephen Spender は聞いているし¹¹⁾、また別にもエリオットが自我の危機に見舞われていて、教義に服することもできずに、キリスト教を奉じようか仏教徒になろうかと考え、特に時間の問題で悩んでいたとの論述がなされている¹²⁾。意味深い話しなので最初に書きとめておく。

彼は終始『バガヴァド・ギータ』を高く買っていた。『ダンテ』論 (1929) の中で、「自分の知る限りでは『神曲』に次ぐ偉大な哲学的な詩」と呼んでいることは前にも触れたが、1947年の詩に関する講演では宗教詩としてダンテと並べ¹³⁾、晩年には『ジョージ・ハーバート』論 (1962) の中で、この聖典を研究する機会をもったことに感謝の気持を表明している¹⁴⁾。エリオットはウィルソン・ナイト著『火の車』(1930)の序文の中で、明確な教義的な哲学、特にキリスト教のカトリックの哲学が好きだと言いながら、エピクロスやインドの森林哲学者の哲学も好きだと述べている¹⁵⁾。彼はハーヴァードの大学院時代にインド哲学に没頭したのであり、そのときのことを『異神を求めて』(1934)で回想している¹⁶⁾——(大体、中橋一夫訳による)——チャールズ・ランマンのもとで二年間サンスクリットを研究し、ジェイムズ・ウッズの指導でパタンジャリの形而上学の迷宮に一年間迷いこんだ結果は、それがわけの分らないものだということが分っただけであった。インドの哲学者たちが何を求めているのかを理解しようとする努力の大半は(そして彼らの精妙さの前には、偉大なヨーロッパの哲学者の多くも学童のように思えるのだが)、ギリシヤ人の時代以来のヨーロッパ哲学に共通の範疇とか区別の種類とかをすべて、私の頭から消し去ろうとすることに費された。私が前から並行してやっていたヨー

ヨーロッパ哲学の研究は、かえって邪魔になるだけであった。そして私は（ショーペンハウエル、ハルトマン、ドイセンに見られるような婆羅門思想や仏教思想のヨーロッパへの「影響」なるものは、主として浪漫的な誤解によるものだったということも分ったので）あの神秘の中心に本当に突き進みたいという私のただ一つの希望を達するには、アメリカ人あるいはヨーロッパ人としての考え方、感じ方を忘れなければならぬという結論に達した。しかし感情的な理由から実際上の理由からも、私はそんなことはしだくなかった——と。ついでながらエリオットは続けて、中国人の思想についても同じことが言えるとし、中国人の精神はインド人の場合よりも、アングロ・サクソンのそれにずっと近いとの意見を述べている。

仏教に関し彼に最も重大な影響を与えたとされるアーヴィング・バビットについて、エリオットは1937年に「仏教が彼の興味を引く理由の一つは、明らかにプラトン主義の考えに対する彼の敵意、それにキリスト教神学に及ぼしたプラトン主義の影響に対する彼の嫌悪である」と断じている¹⁷⁾。ちなみにそのバビットは『民主主義と指導精神』（1924）の中で¹⁸⁾、次のような見方をしている——「人は平常の自我を高い次元の意志、または神意に従わせる必要があるという考えは、単にキリスト教だけではなく、宗教の名に値するすべての宗教の本質をなすものである。……インドでもこういう意志に対する固定観念が一般化しているけれども、人が平常の自我を従属させる意志は超越的な神意ではなくて、その人自身の高い次元の自我と考えられることが多い。仏陀はキリスト教等ほかの宗教では本質的と考えられる多くのことを排除するが、人の高い次元の意志あるいは倫理的な意志と、生来の自我あるいは増大する欲望との対立は排除しない。それどころか、ほかのいかなる宗教指導者より以上に、この対立のありのままの心理的事実に立脚する。こういうわけで原初的な形の仏教は、宗教のうちでも最も批判的な宗教、言うなれば最も非神話的な宗教である」と。

次に『二流の詩とは何か』（1944）では、子供の頃から心からの愛着をおぼえてきた詩として、エリオットはエドウィン・アーノルドの『アジアの光』に言及し、釈迦の生涯を扱ったこの長い叙事詩を非常に興味深く、しかも一度ならず通読したのだから、主題の釈迦に対しひそかな共感を抱いていたにちがいないと述懐している¹⁹⁾。『詩の効用と批評の効用』（1945）においては、「私は仏教徒ではないが、初期の仏典のあるものは旧約聖書の一部と同じように私の心を動かす」²⁰⁾と言い、また I. A. リチャーズ、エズラ・パウンド、アーヴィング・バビットの中国の哲学に対する興味について、「少なくともそれはキリスト教の伝統を根こぎにする動きを示していると思われる」²¹⁾との懸念を表明している。『文化の定義のための覚書』（1948）の中では、「むかし私は古代インドの言語を研究したことがあり、その当時は主として哲学に興味をもってしたが詩も少し読んだ。そして私自身の詩にインドの思想と感性の影響が出ていることを私は知っている。しかし一般的に言えば、詩人は東洋学者ではない——私自身決して学者であったことはない。そして東洋の文学が詩人に与える影響は通常翻訳を通してである」²²⁾と言っている。エリオットの言及のきわだったところを拾えば、大体以上になるだろう。彼

は東洋の、主としてインドの宗教というよりもむしろ哲学に興味を抱いたのだが、聖典でも哲学でも詩でも東洋のものに触れるとき、ヨーロッパのキリスト教のものと並べる傾きがあり、そして自分がキリスト教の伝統の中に生きていることはたえず自覚していたようだ。

三

『荒廃地』の第一章「死者の埋葬」の題名は、英国国教会の祈祷書の中の死者の埋葬の儀式からとられている。この詩のものと草稿の複写本が1971年に刊行されたが、そこに含まれている次の断片²³⁾もこれと関連したものである。

I am the Resurrection and the Life
I am the things that stay, and those that flow.
I am the husband and the wife
And the victim and the sacrificial knife
I am the fire, and the butter also.

エリオット夫人は“ Editorial Notes ”で、この短詩は『バガヴァド・ギータ』の影響によるものだと言って、R. C. Zaehner 訳の一部を引用している²⁴⁾。それを見ると彼女の指摘にまちがないことが理解できる。相当前に作られたものらしいが、思わぬところからヒンズー教の聖典が『荒廃地』の冒頭の章に関わり、キリスト教と連結しているのは、ただそれだけのこととは言え何とも暗示的ではないか。

さて『荒廃地』の第三章「火の説教」の結び (ll. 307—311) は次の通り。

To Carthage then I came

Burning burning burning burning
O Lord Thou pluckest me out
O Lord Thou pluckest

burning

これに対するエリオットの“ Notes. ”は次の通り。

307. 聖アウグスチヌスの『告白録』—— ‘to Carthage then I came, where a cauldron of unholy loves sang all about mine ears.’

308. この言葉は仏陀の「火の説教」(これは「山上の垂訓」に匹敵する重要なものであ

る) からとったものだが、その全文の訳は故ヘンリー・クラーク・ウォレンの *Buddhism in Translation*[sic] (Harvard Oriental Series) に出ている。ウォレン氏は西洋における仏教研究の偉大な先駆者の一人であった。

309. これも聖アウグスチヌスの『告白録』からとったもの。この詩のこの部分の最後のおさえとして、東西の禁欲主義を代表するこれら二人の言葉を並べたのは、決して偶然ではない。

307の出典(『告白録』III. I. 1.)の英訳は、原註に引用の文のあと次のように続く²⁶⁾。

I was not able to love yet, but I loved loving, and with secret love I hated myself for not loving. I sought for something to love, in love with loving, hating security, and hating a path that was not beset with snares.

308の当該箇所は原註に言及の英訳では次のようになっている²⁶⁾。

All things, O priests, are on fire……

The eye, O priests, is on fire; forms are on fire; eye-consciousness is on fire; impressions received by the eye are on fire; and whatever sensation, pleasant, unpleasant, or indifferent, originated in impressions received by the eye, that also is on fire.

And with what are these on fire?

With the fire of passion, say I, with the fire of infatuation; with birth, old age, death, sorrow, lamentation, misery, grief, and despair are they on fire……

309の出典(『告白録』X. XXXIV. 53.)の英訳は、原詩と同じ訳文が見られる Everyman's Library 版では次の通り。

And I, though I speak and see this, entangle my steps with these outward beauties; but Thou pluckest me out, O Lord, Thou pluckest me out; *because Thy loving-kindness is before my eyes.*

For I am taken miserably, and Thou pluckest me out mercifully; sometimes not perceiving it, when I had but lightly lighted upon them; otherwhiles with pain, because I had stuck fast in them.

第三章がこのような引用で終わっていることに対しては、F. R. Leavis²⁷⁾をはじめ外部の要

素に頼るものとの批判が多いが、同時に Cleanth Brooks²⁸⁾らこの章の結びとして無理のない脈絡のものと解する者も少なくない。エリオットの309の自註の自信のこもった口調とは対照的に、詩の方はたどたどしい調子になっていることが注目されよう。第一章「死者の埋葬」、第二章「チェス遊び」で描かれているのは、救済の望みからほど遠い死と肉欲の現実世界である²⁹⁾。この第三章の題名は原註にも触れているように、仏陀がガヤーシーサ山で修行僧たちを前にして、人間の五欲を劫火にたとえて説いた「火の説教」に由来する。そして本章の結びにくるまでのところで、情欲の燃えさかるいろいろな場面が扱われており、そこから脱け出す道が禁欲にあるということを考えれば、聖アウグスチヌスと仏陀からの引用は、二人がともに若い頃人一倍官能に溺れた後、禁欲生活に入って精神の自由を求めたというだけでなく、ともに情欲を表わすのに火の比喻を用いていることであらざるを得ない。ただ Graham Martin も指摘するように³⁰⁾、火のイメージは『荒廃地』ではじめて、しかも‘fire’の語ではなく‘burning’の語で出ている。再生と結びつき得る水のイメージと対比的に、浄化の意味を全く伴わずに使われているのである。筆者は以前にこう書いたことがある³¹⁾——「最終部では、聖アウグスチヌスの言葉と仏陀の説教が併用され、肉の欲の燃える火から救い出される道が、禁欲にあることが示される。肉より霊への超克は個人的に、しかも救いの手を通じて行なわれ、燃える火の中で燃える欲を燃やし（燃えるのは情欲の火と浄化の火の二重写し）、祈りながら自分を無にすることだと考えられる。現実の地の肉欲の燃えさかりようは、救済の遠いことを思わせるが、祈りによる火勢の衰えが浄化の可能性を仄めかしている。カルタゴの地名は、フェニキア人水夫と関係をもつもので、それが主人公の祈りとともに次章へつながることになる」と。これを改める気になったのは、その後出たこの詩のものと草稿の複写本に、まるで題辞のようにエリオットの言葉が掲げられていて、詩を読みかえすうちにその真意が疑えなくなったためである。そこではエリオットは、いろいろな批評家がこの詩を現代社会の批判だと解してきたのに対して言うのだが、「私にとってこの詩は、人生に対する個人的な全くくだらない不平の気散じに過ぎなかった。ただのリズミカルなぐちこぼしというだけのものだ」と³²⁾。ではどういう解釈になろうか。

アウグスチヌスの言葉の通り「それから私はカルタゴに来た」、道はなお遠いどころか原註に引用のあるように、「そこでは不浄な色欲の大釜が、私の耳もとでふつふつと鳴っていた」のであり、それが仏陀の「火の説教」の迷いの火の「燃える燃える燃える燃える」と重なる。ところが「おお主よ汝は我を引き出したもう／おお主よ汝は引きたもう」とアウグスチヌスの引用が続く。上に掲げた出典の部分で知れるように、アウグスチヌスは最初の「それから……」の引用部で愛の語を連発し、あとの引用部は感謝の祈りを含んでいるのだが、仏陀の「火の説教」の方は愛のことは全く言っていないし、その言葉に従う者は引き出されることを求めようとするより、感覚等のあらゆる執着を断って無になる方向をとることが考えられる。このようにアウグスチヌスと仏陀とでは禁欲の方向が異なるにもかかわらず、両者の言葉を併用してい

るのであって、アウグスチヌスのあとの引用詩行には、むしろ力のない自嘲の調べが感じられはしないだろうか。主への祈りもとぎれるほどの燃えさかりようであり、最後の「燃える」の一語は火勢の衰えを意味するのではなくて、まだ燃えるというつぶやきとれはしないだろうか。死への下降が高度のアイロニーで暗示されて、第四章へつながるように思えるのである。この解釈が許されるとすれば、情欲に対する詩人の絶望的なほどの嫌悪感が読みとれる本章「火の説教」で、結びの部分への仏陀の言葉の導入は、心理的に詩に生かされていると言えるのではなからうか。

次に『荒廃地』の最後の第五章「雷が言ったこと」。それぞれ‘Da’(400, 410, 417)と言ったのに続いて、‘Datta’(401), ‘Dayadhvam’(411), ‘Damyata’(418)と言われ、あとの方で‘Datta. Dayadhvam. Damyata.’(432)と反復され、そして‘Shantih shantih shantih’(433)で結ばれる。これに対するエリオットの“Notes”は次の通り。

401. ‘Datta, dayadhvam, damyata’ (Give, sympathise, control). 雷の言葉の意味に関する寓話は、*Brihadaranyaka — Upanishad*, 5, 1 中にある。翻訳はドイセンの *Sechzig Upanishads des Veda*, p.489 にある。

433. Shantih. あるウパニシャッドの終りにについている紋切型の言葉で、ここと同じふうに戻り繰り返されている。‘The Peace which passeth understanding’ という英語がこの言葉に相当する。

この自註では『ウパニシャッド』5,1—「ブリハダラニヤカ」—(つまり the First Brahmana) となっているが、直接関係があるのは5,2 (つまり the Second Brahmana) であり、その部分は Robert Ernest Hume 訳では次の通り³³⁾。

1. The threefold offspring of Prajapati — gods, men, and devils (*asura*) — dwelt with their father Prajapati as students of sacred knowledge (*brahmacarya*).

Having lived the life of a student of sacred knowledge, the gods said: ‘Speak to us, Sir.’ To them he spoke this syllable, ‘Da.’ ‘Did you understand?’ ‘We did understand,’ said they. ‘You said to us, “Restrain yourselves (*damyata*).”’ ‘Yes (*Om*)!’ said he. ‘You did he. understand.’

2. So then the men said to him: ‘Speak to us, Sir.’ To them then he spoke this syllable, ‘Da.’ ‘Did you understand?’ ‘We did understand,’ said they. ‘You said to us, “Give (*datta*).”’ ‘Yes (*Om*)!’ said he. ‘You did understand.’

3. So then the devils said to him: ‘Speak to us, Sir.’ To them then he spoke this syllable, ‘Da.’ ‘Did you understand?’ ‘We did understand,’ said they. ‘You said to us,

“Be compassionate (*dayadhvam*).” ‘Yes (*Om*)!’ said he. ‘You did understand.’

This same thing does the divine voice here, thunder, repeat: *Da! Da! Da!* that is, restrain yourselves, give, be compassionate. One should practise this same triad: self-restraint, giving, compassion.

‘Da’はインド・ヨーロッパ語族の語根で、それから数多くの語が派生しており原初的な響きをもつ。それが‘Damyata, datta, dayadhvam’を暗示するのに用いられ、そして雷の声にもなっている。原典では最初にある‘Damyata’をエリオットは最後にまわし、こうして‘Give, sympathise, control’の順序にしているのは、東洋の三徳をキリスト教的に移し変えたものと見ることができよう（かえって‘control’の比重が増しているようである）。西洋の伝統にもかなう内容なのだ。ちなみに F. R. Leavis は、ここでのサンスクリットの使用と原註は是認している³⁴⁾。

さて詩はこの神託めいた東洋の永遠の英知とも言うべき雷の命令に、主人公が肯定の答で応じることができれば、救いの雨が降り再生が成就されるという設定だが、いずれにも否定的な返答しか与えられない。本章は冒頭からキリストの生きていない状況や、地に堕ちた教会が暗示的に描写されており³⁵⁾、そこへウパニシャッドを引きこむのは、名ばかりの現代のキリスト教世界の精神状況に、詩的衝撃を与えるようなものであろうし、詩人の深い絶望感を裏書きするものと言えるだろう。最終部に原註付きの三つの原語引用が見られる（427—429）が、いずれも西洋のものであり、主人公がこれらの断片を自分の荒廃を防ぐ支えとしてきたと語る（430）ように、そういうものにしがみつかざるを得なかったのであり、「それでは仰せに従いましょう」（キッド『スペインの悲劇』より）というヒエロニモの言葉で、主人公が雷の命令に従うことを意味しながら、「ヒエロニモはまた気が狂った」と続けるのは（431）、この荒廃地で雷の命令に応じて‘order’を立てること（外国語の断片の混用は無秩序を暗示）が、狂気にも類する難業であることを印象づける。こうして‘Datta. Dayadhvam. Damyata’の反復だ。これは George Williamson の言うように³⁶⁾、狂ったヒエロニモの言葉のようにすら聞こえるし、結びの‘Shantih shantih shantih’とともに、アイロニカルな響きが否定できない。F. R. Leavis はこの最終行のアイロニーは効いていないと述べているが³⁷⁾、どうであろうか。エリオットの自註の「理解を越える平安」の典拠は、新約聖書「ピリピ書」第4章7節であり、そこでは神の平安のことが言われている（まるでいたずらっ児のように、東西の聖典の言葉をひそかに結びつけているではないか）。人の心に関わる超越的な平安という点では、ウパニシャッドの語と共通しているにしても、神の恵みの平安と人が努めて達する平安とでは大きなちがいだ。神の恵みの平安を。努めて心の平安に至れ。そのどちらでもあってどちらでもない。そう思わせるのは音の響きである。雷の命令も擬声語なのだ。ひょっとしたらはやし歌の‘shanty’のように、あまり意味のないものか。そういうつもりもあろうが、「ロンドン橋がおこちる

…」というような崩壊のイメージからすると、この平安は死を含んでいるように思える。静かに死ぬんだ、こう言っているように聞こえてならない。原語の形而上的な「理解を越える平安」の意味が、このように逆説的に用いられているとすると、アイロニー以外の何ものでもないであろう。死に瀕しているのが現実であり、支えも救いもない信仰から遠い世界なのだ。しかしまた一方、高次の意味のそういう生の中での死は求めらるべきであろう。こういう二重の意味の死が含意されていると思う。結びのウパニシャッドの三語は、雷鳴とともに遠くからやって来て、詩人のぎりぎりの心理的現実の表現として何食わぬ顔で、そこにおさまっているようである。

四

『四つの四重奏』中の『ザ・ドゥライ・サルヴェイジズ』の第三部全体が、『バガヴァド・ギータ』のクリシュナの訓えに関係している。ここでクリシュナをもち出すことに Helen Gardner の反対があることについてはすでに述べた。同じくエリオットの理解者である B. Rajan も、そのまわりくどい出し方に不快の念をあからさまに表わしている³⁸⁾。

『バガヴァド・ギータ』（聖婆伽梵歌）は、古代インドの叙事詩 Mahabharata 中の讃歌で、ヴィシュヌ神 (Vishnu) の化身クリシュナ (Krishna) と王子アルジュナ (Arjuna) との対話から成っている。アルジュナは戦場に来て同族の者を討たねばならないことを知って、戦うことに疑問を抱き行為の罪深さに思い悩むのだが、クリシュナは無我超脱の行為を説くのである。エリオットの詩に歌われる「行為の結実を思ってはならぬ」ことに関しては、『ギータ』の各所に散在していて引用できないほどであり、むしろ重要な内的連関をもつ次の第五章の言葉を引いておこう (Swami Prabhavananda と Christopher Isherwood の共訳より)。

Action rightly renounced brings freedom :

Action rightly performed brings freedom :

Both are better

Than mere shunning of action.

次にエリオットがじかに採用している部分を含む箇所は、この訳文とはちがうが第八章の次のところ（点線筆者）。

At the hour of death, when a man leaves his body, he must depart with his consciousness absorbed in me. Then he will be united with me. Be certain of that.

Whatever a man remembers at the last, when he is leaving the body, will be realized by him in the hereafter ; because that will be what his mind has most constantly dwelt on, during this life.

そしてエリオットの引用訳は次の通り³⁹⁾。

On whatever sphere of being the mind of man may be intent at the time of death'
to that he goes...having been used to ponder on it.

さて『ザ・ドゥライ・サルヴェイジズ』第三部は、‘I sometimes wonder if that is what Krishna meant—’ というふうに、散漫な探るような調子で始まる。これは詩人がクリシュナの言葉に深遠な真理を認めているからであろうし、第五部で歌われる「半ば推測される暗示、半ば理解される賜物」なのだろう。またそれを詩人の関心事の時間の問題に引きつけて、言い当てようとしているためもあるかも知れない。未来は‘a faded song’であり、まだ開かれたことのない書物の黄ばんだ頁の間にはさまった悔恨 (regret) の花だとは、『バーント・ノートン』冒頭の「未来の時は過去の時の中に含まれる」と同じく時の区分を止揚する考え方だが、クリシュナはこんなふうに言うだろうかと思わせるほど、エリオットのベシニズムのにじんだ表現だ。‘And the way up is the way down’ は、エピグラフになっているヘラクレイトスの二つ目の断片、および『バーント・ノートン』第三部と呼応している。運動の停止によって同じ道なのであり、「この世は欲望のままに、過去の時と未来の時の軌道を動く」とその第三部でなされた批判の発展のように、‘the way forward is the way back’ がここで加えられる。そして未来が過去に通じるということが、次第に死へ帰る道の意味を帯びることになる。そこで恐るべく確かなこととして、‘time is no healer: the patient is no longer here’ と歌われて、『イースト・コウカー』第四部に見られるようなキリストによる救いの概念が、時間の次元では締め出されるのだ。このようにヒンズー教の思想が、時間の考察に入りこむ事情に注目したい。人は旅に出ると移り行く時間の中で安堵するが、詩人は‘Fare forward, travellers! not escaping from the past / Into different lives, or into any future’ と言う。D. E. Jones の指摘のように⁴⁰⁾、エリオットは短詩『小さな魂』(1929)において、神の手から生まれ出る純な魂が現世の中で‘Unable to fare forward or retreat’ になることを描き⁴¹⁾、詩劇『寺院の殺人』(1935)では、トマスに向かって第四の誘惑者に‘Fare forward to the end’ と言わせている⁴²⁾。過去から未来へと逃げこむのではなくて、前へ進めと告げられることには、超時間の運命に従う意味が含まれているであろう。旅の途上にある者は、未来に向かって出発地を離れたときの過去の人とも、また目的地に着いて過去をあとのするときの未来の人とも同じ人ではない。こう筆者は解釈したい(このあたり、人は時間の進行で分けると同じ人ではなくなり、その自己同一性を失うというような読みがなされており、Helen Gardner もその一人だが同意できない⁴³⁾。McCarthy のように⁴⁴⁾無常の表現と見、Kristian Smidt のように⁴⁵⁾輪回の影響ととるのは理解できないではないが、詩の力点のおきどころに注意した

い)。旅の者は「過去は終わった」「未来は前方にある」とは思わない瞬間をもつことになるのだ。それで未来はないかのように進まねばならないのであり、時間が背後に下がった今が意味をもつのである。

船旅をする者に時間を越えた何語でもない声が歌うのが聞こえる。それは ‘Fare forward’ と始まり、途上にある今という状況を自覚させ、‘Here between the hither and the farther shore/While time is withdrawn, consider the future/And the past with an equal mind’ と語りかける。二つの「岸」には明白に仏教的な含みがあろう。このように時が退いている今、未来にも過去にも偏しない超然とした心で対応することを説いた後――

At the moment which is not of action or inaction
You can receive this ; “on whatever sphere of being
The mind of a man may be intent
At the time of death ”——that is the one action
(And the time of death is every moment)
Which shall fructify in the lives of others :
And do not think of the fruit of action.
Fare forward.

先に掲げたように、『バガヴァド・ギータ』からの引用を含んでいる。Philip Wheelwright はエリオットが括弧に入れて加えている部分を重視して、ヘラクレイトスの言葉とのつながりを読みとり、エリオットがヒンズー教の業 (Karma) の教理から離れて、ヘラクレイトス流に一瞬一瞬を死の時、それ故にまた再生の時だと考えていると論じ、ここにヒンズー教の自己集中による再生の考え方と、ヘラクレイトスの再生を一瞬一瞬に関連づける考え方との統合を認めている⁴⁶⁾。さて詩人は「死の時にどういう生き方に人の心が思いふけていても」と引用し、「死後その人はその通りになる」と続けてはいない。死の時が、一瞬一瞬こそが問題なのであり、死の時の眼で一心に観じる行為こそ、「他人の生涯に実を結ぶ」ものなのだ。そしてクリシュナの繰り返す訓えのままだに「行為の結実を思ってはならぬ」と強調し、注意深くと言っているほど再生のことは言及していないのである。挿入部にヘラクレイトスの流転の思想の投影があるとしても、Wheelwright のように再生のことを取りたてて言うのはどうだろうか。再生ということになると、ヒンズー教とキリスト教とでは根本的なちがいがあろう（ヘラクレイトスは別にする）、エリオットにとってはキリスト教の方に荷担せざるを得ないであろう。一方『バガヴァド・ギータ』の「行為の結実」云々の関連部をいくつか読んでみれば分るように、そこでは超越者（梵天とかクリシュナとか）との合一が強調されているのに、詩ではその

ことに触れられていないのも当然のことと思われる。ここでは無我超脱、超時間的な心の向け方が主眼なのであり、ヒンズー教の宗教的真理ではなく心理的眞実を容れているととれないだろうか。ところで船旅する者に呼びかける声は、死の時の今の生き方が‘real destination’だと言って結ばれる（第二部では未来も過去も‘destination’がないと歌われていた）。詩人はクリシュナが戦場でアルジュナを諭したときの声もこれだと付け加えて、最後に‘Not fare well, / But fare forward, voyagers’ という死への門出の言葉を発する。以上で、クリシュナがいかに生かされているか理解できるだろう。

さてしかし、エリオットの脳裡からは再生のことが離れなかったにちがいない。次の第四部の聖母マリアへの祈りの歌が、第三部と対照的にはっきりとキリスト教的なのが注目されよう。内容から直ちに思い出されるのは『荒廃地』第四章「水死」であり、その場合と同じく再生のテーマはきわだってはいないが、この祈りと第二部の「唯一の告知」の祈りとの関連よりすれば、再生の可能性の暗示は否定できないと思われる。最後の第五部が第三部からの展開であることは明白であり、エリオットが時間の克服、超時間的な生き方の探索に『バガヴァド・ギータ』を取り入れていることが知れる。人の好奇心は過去と未来の時間の次元に執着するが、聖者には‘The point of intersection of the timeless / With time’を会得する機会が恵まれると述べる時、上に引いた第三部の詩行との密接なつながりは疑問の余地がなく、そして‘a lifetime’s death in love, / Ardour and selflessness and self-surrender’とか‘prayer, observance, discipline, thought and action’の表現には、今やキリスト教とヒンズー教との共在が読みとれよう。さらに‘The hint half guessed, the gift half understood, is Incarnation’の一行で、‘time’における‘the timeless’の‘Incarnation’は、キリスト教的にのみ解すべきではなく、直接にはむしろクリシュナの訓えに関しているとするべきであろう（なおこの‘is’はすぐ前の行の冒頭と同じく強い響きであり、第三部で声が歌う場合にもきわだっていたことを思い出させる）。これに続いて‘Here the impossible union / Of spheves of existence is actual, / Here the past and future / Are conquered, and reconciled’と高唱される。第三部のクリシュナの‘sphere of being’の展開であり、詩人はあくまでも時間と超時間の生き方の合一、時間の克服の実現を志向する姿勢なのであって、再生とか超越者との合一とかの表現は全く出していないのだ。‘And right action is freedom / From past and future also’は、最初に掲げた『バガヴァド・ギータ』の‘Action rightly performed brings freedom’が、エリオットの的に受容されていることの実証である。これはわれわれ多くの者にはこの世では実現できない目標だとしながらも、試み続けることに意義を見出す詩人は‘We, content at the last / If our temporal reversion nourish / (Not too far from the yewtree) / The life of significant soil’と結ぶ。ここには生の中の死が暗示されていると思う。東西の宗教を含み、それを越えた創造的な立場の表明とすることができよう。

『四つの四重奏』冒頭の『バーント・ノートン』第一部に、日光の水が満ちた池に静かに起き上がる‘lotos’（蓮）のシンボルが用いられている。これがヒンズー教のシンボルであることは、よく知られている通りであり⁴⁷⁾、時間の世界へ永遠の实在を啓示するものであろう。この詩の主要イメージ‘the still point of the turning world’（『バーント・ノートン』第二部）は、過去と未来が集まるところであり時間の中の永遠の一点と考えられる。そのところで‘The inner freedom from the practical desire, / The release from action and suffering, release from the inner / And the outer compulsion’⁴⁸⁾と歌われるとき、McCarthy や Smidt が指摘するように⁴⁸⁾、仏教（またはヨガ）の解脱の考えの影響が疑えない。McCarthy は‘the still point’について、「時間としての時間からの解放ではなくて、かりそめの時間への屈従からの解放である。欲望としての欲望からの解放ではなくて、盲目で移り気な欲望への隷属からの解放である。苦悩としての苦悩からの解放ではなくて、理解と憐憫をもってする——苦悩の苦悩からの解放である。死としての死からの解放ではなくて——なぜなら『死の時は一瞬一瞬である』のだから——死の恐怖からの解放である」と述べているが⁴⁹⁾、一面の真実をついているのではないかと思う。エリオットが東洋思想の心理的な面に、前にも触れた Smidt の言葉に従えば⁵⁰⁾「神の介入なしの梵天との合一」に着目しているのは否定できない。そして‘a white light still and moving’（『バーント・ノートン』同箇所）や、‘We must be still and still moving’（『イースト・コウカー』第五部）が、『バガヴァド・ギータ』で梵天について言われる‘the unmoved and the moving’⁵¹⁾と符合することを考えれば、詩人のヒンズー教への関心は案外深くまで入りこんでいると思われる。いずれにせよ、彼が自我と事物と人に対する愛着、超脱、無関心という三つの異なった状態の分析をやるときも、すぐに‘liberation / From the future as well as the past’⁵²⁾というふうに関心から解放に及ぶのであり（『リトゥル・ギディング』第三部）、McCarthy のように「仏教の精神に最も近いのは『四つの四重奏』である」⁵²⁾と言わないまでも、エリオットがヒンズー教の心理的眞実を『四つの四重奏』の時間観に摂取して、キリスト教と抵触しないようにおさめていると見ることができよう。

五

詩劇の方に目を走らせてみよう。前述の『四つの四重奏』の‘the still point of the turning world’は、明らかに車輪（wheel）のシンボルと関連している。このシンボルはすでに『荒唐地』に出ていて、西洋の典拠についてはしばしば言及されてきたが、Kristian Smidt は「あがなわれない生と死の果てしない循環を示すために、ヒンズー教や仏教の聖典にしばしば用いられている」と述べ⁵³⁾、『バガヴァド・ギータ』の‘the terrible wheel of rebirth and death’を指摘している⁵⁴⁾。詩劇『寺院の殺人』（1935）第一部において、第三の僧侶が‘For good or ill, let the wheel turn’⁵⁵⁾と言い、トマスが‘Only / The fool, fixed in his folly,

may think/He can turn the wheel on which he turns' と語って⁵⁶⁾、それぞれ効果的に用いられている。しかし注意すべきは、両方の言葉の中ほどにある次のトマスの第一声であろう⁵⁷⁾。

They know and do not know, what it is to act or suffer.
They know and do not know, that action is suffering
And suffering is action. Neither does the agent suffer
Nor the patient act. But both are fixed
In an eternal action, an eternal patience
To which all must consent that it may be willed
And which all must suffer that they may will it,
That the pattern may subsist, for the pattern is the action
And the suffering, that the wheel may turn and still
Be forever still.

これに関しては筆者は前に書いたことがある⁵⁸⁾—「コーラスの女たちの方が、僧侶らより理解している。行動と忍苦は一つのもの、行動があってはじめて忍苦があり、そして忍苦が行動となるのであるが、彼女らはその関係の現実的な危険は知っていて、その永遠の安全、平和が分っていない。現実的な意味ではトマス自身のように行動する者は忍苦せず、コーラスの女たちのように忍苦を課せられる者は行動しないとは言え、両者は永遠の行動と忍苦の中で結ばれ、人間が意志することにより行動と忍苦の図式は存続し、時間の動が永遠の静と合一する」と。これはあとの幕間劇で大司教が、殉教について 'It is never the design of man ; for the true martyr is he who has become the instrument of God, who has lost his will in the will of God, and who no longer desires anything for himself, not even the glory of being a martyr'⁵⁹⁾ と説くように、キリスト教的な信仰の色が濃くなるのだが——David Wordはこの表現にも『バガヴァド・ギータ』との関係を読む⁶⁰⁾。実際「行為の結実を思ってはならぬ」との訓えが生かされている——『四つの四重奏』の 'the still point' との符合は疑えないし、そうとすればトマスの殉教の生き方の中にも、東洋の思想が潜在的に入りこんでいると言えるかも知れない。『一族再会』(1939)では、いずれもハリーが 'the burning wheel'⁶¹⁾ 'the human wheel'⁶²⁾ と口に出し、前者はシェイクスピアの『リア王』の 'a wheel of fire' の影響だが、後者はそれから解放された者というふうに話される。最も注意を引くのは次の個所であろう⁶³⁾。

To and fro, dragging my feet
Among inner shadows in the smoky wilderness,
Trying to avoid the clasping branches
And the giant lizard. To and fro.
Until the chain breaks.

The chain breaks,
The wheel stops, and the noise of machinery,
And the desert is cleared, under the judicial sun
Of the final eye, and the awful evacuation
Cleanses.

アガサとの二重唱は、彼女がハリーの父との実らなかった愛について歌い出し、互いにリフレインで応じ合いながら鎖が切れるまで二人が苦しい歩みをたどったことを述べ、そして上のハリーの言葉に見るように鎖が切れ、このあとアガサとの間に実現した愛の瞬間を歌う。つまり鎖が切れ車の回転が止まって、二人は実在の照明の瞬間を経験するのだ。「鎖が切れるまで」のリフレインに関して、『バガヴァド・ギータ』に解明の拠りどころを見出す者もあるが⁶⁴⁾、いささか無理なように思われるし、まずは車輪のシンボルがエリオットの作品の重要個所に組み込まれているのを知ることによって満足しなければならない。

『カクテル・パーティー』（1949）では、死に臨んだ仏陀の弟子たちに対する訓戒の言葉 ‘work out your salvation with diligence’ がそのまま三度ライリーによって用いられる（いずれも第二幕）。まずエドワードとラヴィニアへの別れの言葉として — Go in peace. And work out your salvation with diligence⁶⁵⁾。次にシーリアへの別れの言葉として — Go in peace, my daughter. / Work out your salvation with diligence⁶⁶⁾。三度目はジューリアに対し上の場合に触れて — And when I say to one like her / ‘Work out your salvation with diligence’, I do not understand / What I myself am saying⁶⁷⁾。出典はエリオットが『荒廃地』の自註で言及していた Henry Clarke Warren の *Buddhism in Translations*, (Harvard Oriental Series), Vol.III, p.109である。

Then the Blessed One addressed the priests : —

“ And now, O priests, I take my leave of you ; all the constituents of being are transitory ; work out your salvation with diligence.”

And this was the last word of The Tathāgata.

エリオットは新約聖書のパウロの訓戒の言葉, ‘work out your own salvation with fear and

trembling' (「ピリピ書」第2章12節)も無論知っていたにちがいない。McCarthy はこちらの方はライリーの期待にそぐわないことを述べるとともに、Warren の訳書に通じていることをエリオットが見せびらかしているだけのことと疑われるのを懸念し⁶⁸⁾、またD. E. Jones はエリオットが自分のキリスト教のじゃばることを欲しなかったために、パウロよりもむしろ仏陀の方を用いたのかも知れぬと推測している⁶⁹⁾。あまり重要な働きをしていない引用なのだ。精神科医のライリーが言って、自分で何を言っているのか分らないと認めていることに、多少のアイロニーがあるだけのことだろう。ベケット、ハリー、シーリアというそれぞれの劇の人物が、ヒンズー教思想の観点で 'yoga of action' に従っていると David Ward は断じるのだが⁷⁰⁾、はっきりと識別できないのが本当のところではなかろうか。『秘書』(1953)や『長老政治家』(1958)についても、『バガヴァド・ギータ』との連関をたどろうとすることがあるが⁷¹⁾、劇作品しかも後期の喜劇にエリオットが東洋の思想をどう導入しているかは、直接的な言及箇所が上述の『カクテル・パーティ』の場合以外は見られないし、またキリスト教が複雑に絡んでいることもあって、本稿の扱う範囲を越えている。

<註>

- 1) T. S. Eliot, *The Complete Poems and Plays*, (Notes on *The Waste Land*) p. 79.
- 2) T. S. Eliot, "Dante," *Selected Essays*, p. 258.
- 3) F. O. Matthiessen, *The Achievement of T. S. Eliot*, p. 51.
- 4) Helen Gardner, "Four Quartets: a Commentary," in *T. S. Eliot*, edited by B. Rajan, pp. 69-70.
(Helen Gardner, *The Art of T. S. Eliot*, p. 173にも同様の主張あり)
- 5) Harold E. McCarthy, "T. S. Eliot and Buddhism," *Philosophy East and West*, II, 1 (April, 1952), pp. 31-55. この論文を読むことができたのは、京都工芸繊維大学の井上正名氏、大谷大学の市橋弘道氏のおかげであり、この機会に感謝の意を述べておきたい。
- 6) Kristian Smidt, *Poetry and Belief in the Work of T. S. Eliot*, pp. 182-189.
- 7) *Ibid.*, p. 224.
- 8) David Ward, *T.S. Eliot between Two Worlds*.
- 9) *Ibid.*, pp. 112-113.
- 10) R. Baird Shuman, "Buddhistic Overtones in *The Cocktail Party*," *Modern Language Notes*, LXXII (1957), pp. 426-427.
- 11) Stephen Spender, "Remembering Eliot," in *T. S. Eliot: The Man and His Work*, edited by Allen Tate, p. 44.
- 12) Russell Kirk, *Eliot and His Age*, p. 70.
- 13) *Ibid.*, p. 287.
- 14) T. S. Eliot, *George Herbert* (Writers and Their Work Series), p. 24.
- 15) T. S. Eliot, "Introduction" to *The Wheel of Fire* by G. Wilson Knight, p. xiv.
- 16) T. S. Eliot, *After Strange Gods*, pp. 43-44.
- 17) Kristian Smidt, *Ibid.*, p. 13.
- 18) Irving Babbitt, *Democracy and Leadership*, p. 161.
- 19) T. S. Eliot, "What is Minor Poetry?", *On Poetry and Poets*, p. 42.
- 20) T. S. Eliot, *The Use of Poetry and the Use of Criticism*, p. 91.

- 21) Ibid., p. 132.
- 22) T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*, p. 113.
- 23) T. S. Eliot, *The Waste Land: a Facsimile and Transcript of the Original Drafts Including the Annotations of Ezra Pound*, edited by Valerie Eliot, p. 111.
- 24) Ibid., p. 130.
- 25) David Ward, Ibid., p. 112. (Everyman's Library 版では少しちがう)
- 26) Herbert Howarth, *Notes on Some Figures Behind T. S. Eliot*, p.204. (F. Max Muller訳の *The Sacred Book of the East* では, 'on fire' が 'burning' となっている)
- 27) F. R. Leavis, *New Bearings in English Poetry*, p. 89.
- 28) Cleanth Brooks, "The Waste Land: Critique of the Myth"(from *Modern Poetry and the Tradition*), in *A Collection of Critical Essays on "The Waste Land"*(T. C. I.), edited by Jay Martin, pp. 75-76 and in *The Merrill Studies in The Waste Land*, compiled by Bradley Gunter, pp. 54-55.
- 29) 拙稿「T.S. エリオット『荒廃地』の解釈」, 仏教大学人文学論集第4号, pp. 6-9.
- 30) Graham Martin, "Language and Belief in Eliot's Poetry," in *Eliot in Perspective: a Symposium*, edited by Graham Martin, p. 123.
- 31) 拙稿, Ibid., p. 11.
- 32) T. S. Eliot, Ibid. (*A Facsimile and Transcript*), p. 1.
- 33) *Thirteen Upnishads*, translated by Robert Ernest Hume, p. 150.
- 34) F. R. Leavis, Ibid., pp. 86-87.
- 35) 拙稿, Ibid., pp. 11-14.
- 36) George Williamson, *A Reader's Guide to T. S. Eliot*, p. 154.
- 37) F. R. Leavis, Ibid., p. 89.
- 38) B. Rajan, "The Unity of the Quartets," in *T. S. Eliot*, edited by B. Rajan, p. 87.
- 39) Kristian Smidt, Ibid., p. 185.
- 40) D. E. Jones, *The Plays of T. S. Eliot*, p. 219.
- 41) T. S. Eliot, Ibid. (*The Complete Poems and Plays*), p. 107.
- 42) Ibid., p. 253.
- 43) Helen Gardner, Ibid., p. 70.
- 44) Harold E. McCarthy, Ibid., pp. 42-43.
- 45) Kristian Smidt, Ibid., p. 185.
- 46) Philip Wheelwright, "Pilgrim in the Wasteland," in *The Merrill Studies in The Waste Land*, compiled by Bradley Gunter, p. 115 and in *T. S. Eliot*, edited by B. Rajan, pp. 104-105.
- 47) Kristian Smidt, Ibid., p. 182.
Grover Smith, *T. S. Eliot's Poetry and Plays*, pp. 260, 325.
David Ward, Ibid., p. 236.
- 48) Harold E. McCarthy, Ibid., pp. 48-49.
Kristian Smidt, Ibid., p. 184.
- 49) Harold E. McCarthy, Ibid., p. 53.
- 50) Kristian Smidt, Ibid., p. 188.
- 51) Ibid., p. 184.
- 52) Harold E. McCarthy, Ibid., p. 39.
- 53) Kristian Smidt, Ibid., p. 143.

- 54) Ibid., pp. 185, 186.
- 55) T. S. Eliot, Ibid. (**The Complete Poems and Plays**), p. 243.
- 56) Ibid., p. 247.
- 57) Ibid., p. 245.
- 58) 拙稿「T. S. エリオットの詩劇」, 仏教大学研究紀要第56号, pp. 9-10.
- 59) T. S. Eliot, Ibid. (**The Complete Poems and Plays**), p. 261.
- 60) David Ward, Ibid., p. 188.
- 61) T. S. Eliot, Ibid. (**The Complete Poems and Plays**), p. 294.
- 62) Ibid., p. 331.
- 63) Ibid., p. 335.
- 64) Philip R. Headings, **T. S. Eliot**, p. 135.
- 65) T. S. Eliot, Ibid. (**The Complete Poems and Plays**), p. 411.
- 66) Ibid., p. 420.
- 67) Ibid., p. 421.
- 68) Harold E. McCarthy, Ibid., p. 38.
- 69) D. E. Jones, Ibid., p. 136.
- 70) David Ward, Ibid., p. 261.
- 71) Philip R. Headings, Ibid., p. 163.
D. E. Jones, Ibid., p. 191.

